

DOI: 10.31857/S086919080023319-7

К ПОНИМАНИЮ ВРЕМЕНИ В ВИШИШТА-АДВАЙТА-ВЕДАНТЕ¹

© 2022

Р.В. ПСХУ ^a, Л.Г. РОМАН ^b

^{a, b} – Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,
Российский университет дружбы народов (РУДН), Москва, Россия

^a – ORCID: 0000-0002-5558-6518, r.pskhu@mail.ru

^b – ORCID: 0000-0001-8060-440X, lily.roman3012@gmail.com

Резюме: Цель статьи – осветить понимание феномена времени (*kāla*) в индийской философской традиции вишишта-адвайта (*viśiṣṭādvaita*) – одной из важнейших философских систем средневековой Индии, в развитие которой внес большой вклад философ и теолог рубежа XI–XII вв. Рамануджа (*Rāmānuja*, 1017–1137). Как и многие иные проблемы, трактовка времени в индийской философии тесно связана с сотериологической задачей: «освобождение» означает выход из сансары, а важнейшей характеристикой ее является время. В вишишта-адвайте частный вопрос времени рассматривается в рамках фундаментальной проблемы соотношения мира и Брахмана. Время как нечто феноменальное и имеющее отношение к материальному миру рассматривалось последователями этой школы в широком контексте «мирского» (*jagat*), поскольку Брахман в своей чистой форме вневременен и трансцендентен пространству и времени. Для решения проблемы соотношения мира и Брахмана Рамануджа использует логико-грамматический принцип, именуемый *sāmānyadharma*. В статье анализ данного принципа предваряется философской и историко-философской экспозицией проблемы времени. Также представлена краткая эволюция взглядов представителей вишишта-адвайты на понятие времени, начиная с Натхамуни (*Nāthamuni*, 824–924) и заканчивая Мегханадарисури (*Meghanādarisūri*, ок. 1350). Отдельно представлена полемика Рамануджи с джайнами по проблеме времени, изложенная им в «Шрибхашье» (*Śrībhāṣya*), философском комментарии на «Брахмасутры» (*Brahma-sūtra*). В заключении конституируется понимание феномена времени в рамках традиции вишишта-адвайты в аспекте ее философских реляций с адвайта-ведантой и актуального на сегодняшний день понимания времени как линейного необратимого процесса.

Ключевые слова: вишишта-адвайта, время, Рамануджа, саманадхикаранья, «Шрибхашья», индийская философия.

Для цитирования: Псху Р.В., Роман Л.Г. К пониманию времени в вишишта-адвайта-веданте. *Восток (Oriens)*. 2022. № 6. С. 221–231. DOI: 10.31857/S086919080023319-7

¹ Работа подготовлена при поддержке Мегагранта Минобрнауки (VIII очередь) № 075-15-2021-603 «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии» (получатель Псху Р.В.: написание, редактирование), а также при поддержке гранта № 104701-2-000 «Познавательные стратегии основных философских традиций Евразии» Программы стратегического академического лидерства РУДН «Приоритет-2030» (получатель Роман Л.Г.: написание, редактирование).

UNDERSTANDING OF TIME IN VIŚIṢṬĀDVAITA VEDĀNTA²

© 2022

Ruzana V. PSKHU ^a, Liliya G. ROMAN ^b^{a, b} – The Center for the Study of Philosophy and Culture of India “Purushottama”, Peoples’ Friendship University of Russia (RUDN), Moscow, Russia^a – ORCID: 0000-0002-5558-6518, r.pskhu@mail.ru^b – ORCID: 0000-0001-8060-440X, lily.roman3012@gmail.com

Abstract: *The work looks into the understanding of the phenomenon of time (kāla) in the viśiṣṭādvaita vedānta – one of the most important philosophical systems of medieval India. Viśiṣṭādvaita system puts the question of time into the more fundamental context of relationship between the world and God, where time was considered a part of the broad context of “mundane” (jagat). In viśiṣṭādvaita, the problem of the relationship between God and the world is solved according to the central logical and grammatical principle of this system – sāmānādhikarāṇya, through the prism of which the problem of time gets its original solution. The article also deals with the evolution of views of this school’s philosophers on the concept of time, starting with Nāthamuni (824–924) and ending with Meghanādārisūri (abt. 1350) and also presents Rāmānuja’s philosophical views outlined in his main philosophical opus – comments on the Brahma Sūtras – “Śrībhāṣya” that argue with Jain ideas about time. Based on this, the understanding of the phenomenon of time is contained within the framework of the viśiṣṭādvaita tradition in the aspect of its philosophical relations with advaita-vedānta and modern understanding of time as a linear irreversible (anisotropic) process. The phenomenon of time as such, as discrete segments of the past, present and future, does not have its own substantial existence, they are phenomena that are transitory in nature and, according to Indian philosophers, correlate only with Brahman. Nevertheless, philosophical view of the issues of time in viśiṣṭādvaita needs further deep exploration.*

Keywords: Viśiṣṭādvaita, time, Rāmānuja, sāmānādhikarāṇya, “Śrībhāṣya”, Indian philosophy.

For citation: Pskhu R. V., Roman L. G. Understanding of Time in Viśiṣṭādvaita Vedānta. *Vostok (Oriens)*. 2022. No. 6. Pp. 221–231. DOI: 10.31857/S086919080023319-7

Понятие времени, вероятно, самое философское понятие в науке, является также и одним из самых популярных. Помимо того, что оно понимается в различных науках сообразно специфике их предмета (так, можно говорить о понятии времени в естествознании, лингвистике, психологии, истории и др.), бытует еще и множество трактовок времени в каждой из этих дисциплин. Существующие классификации времени, какое название они бы ни носили, соотносятся, по сути, с двумя регистрами сознания, первый из которых приводит к объективации времени (рационалистическая традиция), второй – к его субъективации (мистическая) [Парибок, Псху, 2020, с. 59]. Рационалистическое понимание времени так или иначе связано с объективным миром человека, мистическое – с его внутренним. Им. Кант (1724–1804) в своем учении о времени попытался объединить оба регистра в противопоставлении времени как формы априорной формы чувственности (то, что имеет отношение к феноменальному миру) и вневременности как характеристики

² The article and translation were prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and the PFUR No. 075-15-2021-603. This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

мира вещей в себе (то, что имеет отношение к ноуменальному миру). Время не является чем-то объективным и реальным: это чистая форма внутреннего, дробность которого предполагает тотальность временной последовательности [Гайденоко, 2003, с. 134–150]. «Все действительные вещи мы представляем себе находящимися во времени, а не содержащимися под общим его понятием» [Кант, 1964, с. 398–399]. В физике понятие времени понимается как форма существования вещества и поля, что в принципе не противоречит Канту, если дополнить это утверждение фразой «как они представляются субъекту». Но в отличие от Канта, утверждающего вневременность мира вещей в себе, в физике понятие времени само по себе бессодержательно в отрыве от материальных процессов, продолжительность, последовательность и развитие которых оно характеризует. В лингвистике время – это категория глагола, которая выражает в отношении определенной точки отсчета либо одновременность, либо предшествование, либо предвосхищение некоего события или действия. То есть мы видим здесь также ориентацию на внешний мир, даже если идет описание внутренних переживаний. В психологии время используется в трех измерениях (ситуативном, биографическом и историческом), но также есть некая отсылка к внешнему миру, производящая определенные воздействия на мир внутренний. Особого внимания заслуживает и понятие исторического времени, используемого в истории [Герасимов, 2018], которое естественным образом отсылает нас к миру прошлых событий и их осмыслению в сознании историка.

Посюсторонность понимания времени в различных науках обусловлена самой спецификой времени – *помыслить* его вне связи с материальным наполнением невозможно. Но его природу можно понять не через материальность (в широком смысле этого слова), а через противопоставление вневременности. Такое понятие есть в мистически-ориентированных системах интеллектуальной истории человечества (к примеру, в суфизме и веданте) (см. подр.: [Парибок, Псху, 2020]).

Известно, что санскрит обладает чрезмерной терминологической разработанностью для обозначения всевозможных временных отрезков. В частности, можно отметить слово *ṛtu* (санскр. ‘срок, время; время года’ и т. д.), которое имеет широкую семантику: от фиксированного временного отрезка до длительного периода времени; или определенный набор слов, обозначающих краткий промежуток времени, к примеру, миг, мгновенье (*truṭi, nimeṣa, kṣaṇa, muhuka*); или слова, относящиеся к значительным отрезкам времени (год, полугодие, сезон, месяц): *parivarta, vatsara, ayana, ṛtu, māsa*. Также существуют определенные слова, основное значение которых не связано со временем, но они также могут быть использованы в значении времени в определенных контекстах³.

На фоне многообразия санскритских терминов, связанных с концептом времени в индийской культуре в целом, философская терминология выглядит довольно скудной, по сути, ограничиваясь одним термином *kāla*. Философская этимология слова ‘время’ (*kāla*) содержится в «Трактате о речении и слове» (*Vākyapadīya*) Бхартрихари, который говорит, что «благодаря сходству [форм] деятельности [времени] с [действиями] водяного колеса, оно (время), приводящее в движение (*kalayan*) все части (*kalāḥ*), – будучи всепроникающим, обретает имя «время» (*kāla*)» (*sa kalāḥ kalayan sarvāḥ kālākhyāṃ labhate vibhuḥ*. 14 карика) [Денисов, 2000, с. 30, 38].

В древней Индии имелось и так называемое учение о времени – *kālavāda*, приписывающее действию времени все происходящее в мире. «Уподобляемое бесконечному и безначальному потоку, увлекающему за собой все предметы, оно считалось причиной их

³ *Antara* указывает и на временное расстояние: время, временной промежуток, период. *Velā* может пониматься и как предел времени, период, сезон, час. *Samaya* может быть использовано как указание на подходящий момент для чего-то, иногда также как время, срок.

изменчивости и тленности, силой, порождающей, а затем безжалостно пожирающей все во Вселенной (концепция циклов), роком, судьбой, лишаящей смысла ритуальное благочестие ведийского человека» [Лысенко, 2009, с. 425].

Как справедливо отмечает Я.В. Васильков, учение о [циклическом] времени (*kālavāda*) – единственное направление среди направлений индийской мысли, которое не было исследовано в индологии должным образом по причине несоответствия традиционным критериям философского направления [Vassilkov, 1999, p. 17]. Исследования, в которых в той или иной степени затрагивается учение о времени [Щербатской, 1995⁴; Лысенко, 1988; Panikkar, 1976] ограничиваются исключительно философскими школами, эпические же тексты остаются неучтенными притом, что во всех книгах «Махабхараты» время упоминается; в частности, их особенно много в 12-ой книге. И все же мнение, что бытующие в эпосе представления о времени, отражающие некое философское учение о нем (*kālavāda*), могут значимо обогатить наши представления о том, как время понималось в индийской культуре, чрезмерно оптимистично. Исследование Василькова показало, что разбросанные по всему корпусу «Махабхараты» красочные (и часто устрашающие)⁵ образы и четкие формулы описания времени глубоко укоренены в самой эпической традиции [Vassilkov, 1999, p. 25], будучи сущностью эпического мировоззрения. Исследователи различают в эпосе два оттенка слова *кала*: 1) время как «высший владыка» (*paramēśvara*), создающее миры, поддерживающее их существование и их уничтожающее; 2) конкретное время, благоприятное или не очень, для совершения определенного действия [Петрова, 2004, с. 134–135]. Согласно и Лысенко, и Василькову, «учение» о времени – это скорее поэтическое выражение того, что чувствует обычный человек перед лицом внешних сил («философия героического фатализма»), что можно сравнить с тем, как в эпоху эллинизма обожествлялись понятия судьбы, благосостояния, удачи (лат. *Fatum, Fortuna, Salus*), поскольку человек жил в эпоху радикальных перемен и был неспособен контролировать происходящее или планировать свое будущее. Практические действия, вытекающие из такого понимания времени (время – подлинный правитель мира, а человек всего лишь марионетка), предполагают отстраненность от самого действия, что приводит либо к полному бездействию (ибо все тлен), либо к действию как безучастному выполнению чистого долга. Петрова отмечает существование еще и третьего пути – это «путь правильного действия в надлежащее время», когда *кала* понимается конкретно и дополняется местом (*deśa*): «лишь действие, совершенное в подходящий момент в определенной точке пространства приводит к желаемому результату» [Петрова, 2004, с. 138]. Последнее предполагает умение определять «правильное» или благоприятное время для совершения некоторого действия, что требует расчётов на основе астрологии (*jyotiṣa*). Если первые два типа *отрешенности* от действия основываются на понимании времени как вселенского начала, то последний тип, *действие*, исходит из учета конкретного времени [Петрова, 2004, с. 143].

Одна из первых попыток философской трактовки времени в грамматической литературе зафиксирована в «Махабхашье» Патанджали, определяющего время как «то, чем обозначаются возрастания и уменьшения оформленностей» (*vena mūrṭiṇām upasayāḥ ca apasayāḥ ca lakṣyante tam kālam āhuḥ*, Махабхашья 2.2.5.2). В индийской философии осмысление понятия времени увязывается с категорией субстанции: в одних системах время причисляли к субстанциям (миманса, вайшешика, ньяя, джайнизм), согласно же другим время – это обусловленная сознанием форма восприятия потока изменчивых состояний (буддийские школы). В индуистских системах мысли время определяется как творение Брахмана, что

⁴ Фрагмент о калаваде у Щербатского содержит неточности.

⁵ Время уподобляется бесконечному потоку, увлекающему за собой все вещи, это причина изменчивости и тленности всех вещей, то, что порождает и потом безжалостно поглощает [Денисов, 2000, с. 16–17].

восходит к поздним упанишадам. Противопоставление двух образов Брахмана (воплощенного и вневременного, вечно равного самому себе) реализовалось в своих крайних формах соответственно в буддизме (абсолютизируется процессуальность наблюдаемого кем-то собственного мира, что приводит к утверждению о номинальности времени) и адвайта-веданте (время – детище майи, что в свою очередь также приводит к идее иллюзорности времени) [Лысенко, 2010]. В системе вайшешики время – это одна из субстанций (*dravya*), и оно бесконечно. Позже понимание времени в санкхья-йоге и вайшешики было изложено Бхартрихари (V–VI вв. н.э.) в «Главе о времени» (*kālasamuddeśa*) «Трактата о речении и слове» (*Vākyapadīya*). У него время становится фундаментальной категорией, важной не только для понимания космологического аспекта учения, но и философской доктрины в целом. «Вселенная-язык Бхартрихари представляет собой манифестацию единого принципа-слова – *śabdatattva* – сущности, или “таковости” слова, вечно, единого, нерасчленимого слога, опоры, начала и значения всех слов, а значит, смысловой сущности всех вещей мира» [Денисов, 2000, с. 7]. Бхартрихари вместе с вайшешикой полагал, что время – субстанция, и она вечна, едина и пронизывает собой всё. Но в отличие от вайшешики Бхартрихари определяет время еще и как «измеряющее то, что обладает характером действия» (*parimāṇam kriyāvatām*) [Денисов, 2000, с. 11]. Перспективизм Бхартрихари, разрешающий учитывать ряд точек зрения на один и тот же предмет, позволяет ему комбинировать несколько трактовок времени, хотя чаще он близок к школе вайшешика. Главное отличие в том, что, если вайшешика вводит девять субстанций, то по Бхартрихари, субстанция – единая реальность, представляемая во множестве разнообразных форм.

В этом отношении вишишта-адвайта идет «царским путем», занимая срединную позицию, к изложению которой мы и приступаем.

Вишишта-адвайта (*viśiṣṭādvaita*, далее ВА) – одна из философских систем средневековой Индии, в развитие которой огромный вклад внес философ и теолог рубежа XI–XII вв. Рамануджа (*Rāmānuja*), считается наряду с адвайтой важнейшим направлением веданты. Время, однако, не было особой темой ни у Рамануджи, ни в трудах других ранних представителей ВА. Сама философская доктрина ВА, для которой вселенная одушевленных и неодушевленных сущностей – это тело (*śarīra*) Бога, приводит к пониманию времени как принадлежащего к категории неодушевленных (*acit*) сущностей. По сути, время в этой системе – это модус Брахмана: Брахман творит мир со временем и уже во времени. В итоге в двухуровневом режиме рассмотрения мира – феноменальном (*prakāra*) и ноуменальном (*prakārin, antaryāmin*) – время попадает в разряд феноменального; но это не лишает нас возможности задаваться вопросом о его ноуменальной природе. Последний детализируется как поиск объяснения непрерывности времени при данности трех (как минимум) аспектов его бытия – прошлого (*bhūta*), настоящего (*vartamāna*), будущего (*bhaviṣyat*). Немаловажен и вопрос, является ли время исключительно функционально-инструментальным понятием или же может рассматриваться как субстанция, обладающая упомянутыми тремя модусами.

Как уже было сказано, в ранней ВА это понятие практически не затрагивается, что понятно, учитывая задачи, которые стояли перед основателями ВА, – инкорпорировать мощную вишнуитскую традицию в довольно закрытую «ортодоксальную» традицию философии веданты. Но уже в трудах Натхамуни (*Nāthamuni*, 824–924), стоящего у истоков ВА, можно встретить утверждение, что время – не более чем внешний фактор, случайное ограничивающее условие (*upādhi*). Время есть «количество действия, зависящего от одного и того же субстрата» [Schmücker, 2018, р. 49]. Ориентация большинства систем индийской философии на освобождение привносит свою специфику и в осмысление феномена времени в ВА. Так, сансарная жизнь, обусловленная привязанностями, «зацепками» и «зажимами» причинно-следственных связей, естественным образом погруженными во

время, противопоставляется освобождению как тому, что вне временных цепочек причины и следствия.

Определение времени у Натхамуни осталось в ВА отдельным достижением, так и не получив своего дальнейшего развития. Последующее упоминание времени и краткий анализ его природы даны уже Рамануджей в полемическом пассаже «Шрибхашьи», посвященном критическому разбору идей джайнизма.

Как известно, в джайнизме есть две основных концепции времени; по первой из них (у дигамбаров и части шветамбаров) время – это независимая «неживая» (*ajīva*) субстанция (*dravya*); в другой концепции это оспаривается (часть шветамбаров) [*Buddhism and Jainism*, 2017, р. 57]. Согласно дигамбарам, время существует в виде неделимых кратких частиц, или атомов, времени (*kāla-aṇu*); каждый из них занимает точку в пространстве, сохраняя дискретность и не соединяясь с другими частицами времени в нечто более крупное, как, к примеру, вещество. Рамануджа при обсуждении шести субстанций в онтологическом учении джайнизма, наряду с прочими, критикует именно субстанциальное понимание времени. Главный довод Рамануджи направлен на обоснование невозможности для субстанции сосуществования различных ее модусов, а этого вывода не избежать при трактовке времени как субстанции: «В одно и то же время в одном и том же месте для одной и той же вещи одномоментное состояние бытия и не-бытия будет противоречием» (*ekasmin kāle caikasmin deśe caikasya hi padārthasya yugapatsadbhāvo 'sadbhāvaś ca viruddhaḥ*) [Rāmānuja, *Vedārthasaṃgraha*, р. 61]. Неразрывное единство чередующихся состояний времени Рамануджа определяет следующим образом: время как субстанция не может иметь различные частные состояния (как это предполагается джайнами), поэтому время следует рассматривать как то, что характеризует другие субстанции (*padārthaviśeṣaṇa*). О бытии или не-бытии времени в отдельности от тех субстанций, которые оно характеризует, ничего сказать определенного нельзя: ни одно из этих утверждений нельзя ни доказать, ни опровергнуть. С достаточной определенностью можно сказать лишь следующее: между временем и характеризуемой им субстанцией есть неразрывная связь (*apṛthaksiddhi*): время относится к родовым характеристикам (*jāti*) объекта, которые неразрывно связаны с его индивидуальным «воплощением» («коровность»⁶ – неотделимая характеристика любой частно-индивидуальной коровы). Таким образом, вопрос о том, как Рамануджа понимал трехчастность времени (прошлое, настоящее, будущее) остается открытым. И это послужило причиной того, что его последователи разделились в вопросе понимания времени на два лагеря.

Одни, Сударшанасури (*Sudarśana Sūri*, ок. 1280) и вслед за ним Ведантадешика (*Vedānta Deśika*, 1268–1369), полагали, что время является всепронизывающей (*vibhūti*) субстанцией, которая изменяется благодаря тому, что представляет собой процесс смены состояний (*avasthāsantāna*). По сути, тут та же аргументация, что и в вопросе соотношения Брахмана как причины мира и Брахмана как следствия: прошлое есть причина настоящего, настоящее есть причина будущего.

Другие последователи Рамануджи, начиная с Мегханадарисури (*Meghanādarisūri*, ок. 1350), полагали, что время, будучи неразрушимым, бесконечным и безначальным, характеризуется исключительно посредством своих состояний (прошлого, настоящего, будущего), а значит, не может быть субстанцией.

Как можно видеть, первая позиция является рациональным модусом осмысления времени, вторая – близка к мистическому модусу осмысления времени, если пользоваться

⁶ Термин не очень точный, т. к. *«коровность» < *«коровный» < «корова», тогда как санскритский термин *gotva* < прямо от *go* (санскр. корова) без посредника-прилагательного, русским аналогом которого будет «коровство». Стилистически оба неологизма некрасивы, но последний – точный эквивалент санскритского *gotva*.

терминологией, предложенной в статье «Мистическое переживание вечности как предел переживания времени» [Парибок, Псху, 2020].

Однако ключ к пониманию времени может быть найден, исходя из центральных онтологических и эпистемологических концепций ВА, в частности, принципа *sāmānādhikaraṇya* (СА), что примерно можно перевести как «согласованность». Термин образован следующим образом: *sāmāna* – «общий, равный, похожий, одинаковый» + *adhikaraṇa* – (в грамматике) один из типов отношения имени и глагола, выражаемый сочетанием с седьмым (местным) падежом, *sāmāna* + *adhikaraṇa* + суффикс *ya* – «общее расположение»), термин означает метод соотносительной предикации, при котором «соотносимые объекты зависят от начала, с которым они соотносятся и в свете которого они и обретают свое истинное значение» [Псху, 2007, с. 146]. Сам Рамануджа дает ему такое определение: «...единство двух сущностей выявляется также с помощью СА. При ее отбрасывании было бы лишь единство чьей-то, а не смысл СА. СА – это употребление в одном смысле слов, имеющих разнообразное значение» (...*yathā bhūtaḥ eva hi dvayor aikyaṁ sāmānādhikaraṇyena pratīyate / tatparityāgena svarūpamātrāikyam na sāmānādhikaraṇyārthaḥ bhinnapravṛttinimittānām śabdānām ekasmīn arthe vṛttiḥ sāmānādhikaraṇyam ...* [Rāmānuja, *Vedārthasaṁgraha*, p. 25–26]).

Таким образом ВА посредством *саманадхикаранья* выявляет единую основу для всего проявленного мира в Брахмане, поскольку, как пишет Рамануджа, «... СА – это соотношение при помощи [выявления] двух модусов двух слов к одному смыслу» (*sāmānādhikaraṇyam hi dvayoḥ padayoḥ prakāradvayamukhenaikārthaniṣṭhatvaṁ*) [Rāmānuja, *Vedārthasaṁgraha*, p. 65].

Данный принцип был развит Рамануджей с целью обоснования так называемого «тождества в различии» – ключевой онтологической установки ВА. Отсюда и название этой традиции как недвойственность многоразличного (*viśiṣṭa* – различение, отличность от чего-либо, характерная черта; *advaita* – недвойственность, целое). То есть истинносущее, по своей природе едино, недвойственное, оно – вечный Брахман, но также и многоразлично, временно, дифференцируемо, включая в себя проявления последнего в виде различных модусов.

Иначе эта установка звучит как *śarīraśarīribhāva*, в рамках которой утверждается связь части и целого, примером которой выступает связь души и тела. Брахман – целое, держатель тела – *śarīrin*, который вмещает в себя всю совокупность частей: разумных существ (*cit*, т. е. души) и неразумных сущностей (*acit*, т. е. вещи) – само тело (*śarīra*). «Вечная часть меня становится индивидуальной душой (*jīva*) в мире жизни» (Бхагавадгита, XV–7). По этой же причине следует считать душу частью Брахмана (*parasya brahmaṇo jīvāntaryāmitayā*) [Rāmānuja, *Vedārthasaṁgraha*, p. 26].

Итак, согласно СА, Брахман удерживает в себе души и мир, являющиеся Его телом. Тем самым утверждается, что всё есть Брахман, что он и трансцендентен, и имманентен. В силу его имманентности утверждается тождество Брахмана с внешним миром. Но в отношении душ и объектов мира Брахман трансцендентен.

Отметим еще в связи со временем, что в ВА Брахман по природе вневременен, вечен. Стало быть, время дискретных отрезков, рассматривается феноменально, как изменения.

В ВА, далее, утверждается *паринамавада* (*pariṇāmavāda*) – позиция, по которой причина реально преобразуется в следствие, т. е. они различны как феномены, но все же сохраняют тождественность в силу латентного присутствия следствия в причине. Здесь позиция ВА схожа с позицией школы санкхья: феномен времени связан с феноменом изменения, что понимается не абстрактно, но как конкретное становление. Различие между двумя традициями состоит в том, что в ВА первопричиной признается сам Брахман, а теория

принимает вид *brahmapariṇāmavāda*⁷. «Проявление [Его] великой мощи – в бесконечности, непричастности развитию, творимого во времени, в том, что Он – инструментальная причина всякого развития, разрушения, пребывания и возникновения, бесконечного разделения собственной формы на частные грани различной длительности моментов, начиная с мига» (*nimeṣa-kāṣṭhākālā-muhūrtādi-parārdha-paryantāparimita-vyavaccheda-svarūpa-sarvotpattisthiti-vināśādi-sarvaparīṇāma-nimittabhūta-kālakṛta pariṇāmāspaṣṭānanta-mahāvibhūti*) [Rāmānuja, *Vedārthasaṃgraha*, p. 42].

Таким образом, проблема времени сводится к проблеме изменений. Само же понятие «время» становится в этой системе избыточной конструкцией ума.

Когда в ВА говорится о том, что нечто явило себя благодаря первопричине – Брахману, имеется в виду, что это нечто не самостоятельно, не самосущее, но зависимо от Брахмана; оно не субстанциально – субстанциален только Брахман. Так что изменение – не нечто объективно существующее, реальное или субстанциальное, ибо зависимо от Брахмана. Понятое как изменение, время не субстанциально и онтологически не реально⁸.

Изменения, не будучи самосущими, даны лишь как феномены. Здесь термин «феномен» понимается в обычном смысле как нечто данное *нам* в опыте. В самом деле изменение, будучи бессознательным, не дано самому себе, а потому необходимо наличие того, что отмечает изменения, т. е. сознания, которое само вне всяких изменений. И согласно ВА, таковы множественные, индивидуальные, вечно сознающие «Я»; они-то и отмечают феномен изменения.

Таким образом, мы находим, что временность как изменчивость заключена в вечности (вечный Брахман как *locus* преходящих изменений; вечное «Я» как свидетель происходящих изменений), что обеспечивается принципом СА, так как благодаря ему изменения и идентичность не исключают друг друга.

Благодаря принципу СА, вечный субстанциальный Брахман – это также место изменений и различий. Время как не самосущее, как изменение – лишь феномен. Принцип СА, обосновывающий концепцию «тождества в различии», позволяет также обосновать и «идентичность в изменении».

Понятие «различия» в ВА – это не отдельная категория реальности, но то, *каким образом* существует феноменальная реальность, это же можно сказать и об «изменении»: оно есть образ действия. Действие же всегда «здесь и сейчас», а значит любое изменение отсылает нас к «сейчас». Субстанциален, автономен лишь Брахман, он основа самого себя и всего прочего. Это терминологически выражено словом *ādhāra* «опора, фундамент, основание».

Итак, феномен изменения – это образ действия, то, как проявляется «вечное сейчас». За изменениями множественного мира непременно есть Брахман как это «вечное сейчас». И можно сказать, что любое прошлое или будущее отсылают к настоящему. Так обосновывается в целом присущая индийскому мировоззрению цикличность изменений.

Такое мировоззрение интересно было бы сопоставить с линейным взглядом на время, присущим Западу. Не отвлекая внимание читателя на боковую для темы статьи проблему, заметим лишь, что для Запада характерна устремленность в будущее, что в модерне превращается в идею прогресса, и с этим сопряжена недооценка прошлого на фоне переоценки будущего, доминирование будущего над прошлым и порой над настоящим, своего рода футуризм⁹ в его

⁷ В отличие от *prakṛtipariṇāmavāda* санхьи, где первопричиной выступает первоматерия – *prakṛti*.

⁸ В отличие от ньяя-вайшешики, которая утверждает объективное существование времени: время рассматривается как отдельная, независимая реальность, вне и отдельно от всего, что есть во времени [Balsev, 1983, p. 117].

⁹ Речь идет о философском направлении, при котором признается примат будущего над прошлым и настоящим, к примеру, в методологии науки, где футуризм обретает эпистемологическую формулировку. Помимо этого, футуризм может интерпретироваться и как онтологическая установка. Немалую роль в понимании такого футуризма сыграл М. Хайдеггер, который акцентировал внимание на бытии становящемся, при котором будущее

онтологической интерпретации, где будущее понимается как «задевающая нас» реальность в хайдеггеровском смысле. Линейность времени здесь служит фундаментом для разработки идей развития в социальных, технических, материальных областях и т. д.

Позиция ВА противоположна такому видению. Если в последнем абсолютизируется роль будущего, идеал светлого будущего представляется как цель, а настоящее выступает инструментом, то в ВА, не находя реального основания для будущего как самосущего, линейность невозможна, настоящее представляет собой и инструмент, и цель, одновременно. Поэтому построение идеалов светлого будущего кажется наивным, как и бесконечное стремление вперед, пренебрегающее настоящим.

Однако ВА не нивелирует все стремления, желания и действия, направленные на достижение целей в будущем, как не имеющие смысла при утверждении «вечного настоящего», в чем заметно отличие от позиции адвайта-веданты, для которой подобные действия, перемены – лишь видимость, иллюзия; адвайта-веданта отвергает плюралистичность мира, его эмпирический аспект, следовательно и любые стремления и действия, ценность и смысл которых уходит.

Подобное обесценивание стремлений и действий, направленных вперед, преодолевается ВА благодаря СА. Как уже было сказано, в ВА признается плюралистичность мира и душ, основой которых является Брахман, – а значит, действия и стремления представляют собой факт конкретного становления, не иллюзорного, но реального. Так, например, стремления и религиозные действия, направленные на достижение освобождения, имеют смысл, более того, предоставляют человеку свободу и возможность духовного совершенствования. Однако говорить о том, что душа в какой-то конкретный момент сейчас абсолютно не освобождена, а в конкретном будущем она будет абсолютно свободна, не приходится. Так как свобода, которая достигается душой, есть уже *сейчас*, но *сейчас* не в ментальной конструкции наряду с подобными конструкциями прошлого и будущего, а *сейчас* как единственное бытие. В противном случае нельзя было бы освободиться вовсе, ведь если сейчас нет свободы, нет в единственно истинном бытии, то откуда ей возникнуть? А данное временное различие – есть лишь феномен, имеющий преходящий характер. А поэтому стремления, желания, действия, обязанности, ответственность и т. д. – все это осмысливается ВА в аспекте настоящего, вечно актуального Брахмана.

Таким образом, единственно истинное бытие – это «вечное сейчас», вечное настоящее. Феномен времени как таковой, как дискретных отрезков прошлого, настоящего и будущего не имеет своего субстанциального существования, они представляют собой феномены, которые имеют преходящий характер и согласно СА соотносятся только с Брахманом. Как феномены, они реально существуют, нельзя сказать, что они не существуют, что свойственно для так называемого презентизма¹⁰. С этой точки зрения позиция ВА больше напоминает своего рода этернализм¹¹. Однако тут следует отметить, что такой этернализм ВА основан на принципе СА, вследствие чего утверждается не вечное бытие субстанции, но постоянный

«на нас всегда каким-то образом уже задевает, то есть присутствует так же непосредственно, как осуществившееся» [Хайдеггер, 1993, с. 398–399].

¹⁰ Презентизм (англ. *present* – настоящее) – подход к пониманию времени, при котором признается диктат настоящего времени, а объекты прошлого и будущего признаются несуществующими. Подход был актуальным в 1920–1940-е гг. Наиболее известными представителями этого направления считаются британский философ Р.Дж. Коллингвуд, итальянский интеллектуал Б. Кроче, американский историк К. Беккер.

¹¹ Этернализм (лат. *aeternus* – вечный) – подход к пониманию времени, при котором признается, что все существование во времени одинаково реально, утверждается концепт вечности, ее циклического характера. Обертон такого циклического понимания времени можно обнаружить начиная с Античности (Гераклит, Эмпедокл, Платон и др.), вплоть до ницшеанского «вечного возвращения» и философии XIX–XX вв. (Н. Данилевский, О. Шпенглер, А.Д. Тойнби).

динамический процесс, изменяющегося многоразличного, сводящегося к единственному Брахману. Время как феномен изменения представляет собой один из аспектов динамического проявления Брахмана, который сохраняет возможность развития, совершенствования, достижения целей, но в то же время не позволяет уйти в примат будущего над настоящим, что характерно для доминирующего взгляда на время в наши дни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Гайденоко П.П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе. *Вопросы философии*. 2003. № 9. С. 134–150 [Gaydenko P.P. The Problem of Time in Kant's Works: Time as an A Priori Form of Sensitivity and the Timelessness of Things in Themselves. *Voprosy Filosofii* (= *Problems of Philosophy*). 2003. No. 9. Pp. 134–150 (in Russian)].

Герасимов Г.И. Историческое время. *Философия и культура*. 2018. № 4. С. 28–38 [Gerasimov G.I. The Historical Time. *Philosophy and Culture*. 2018. No. 4. Pp. 28–38 (in Russian)].

Денисов Ю.Н. Представление о времени в философии Бхартрихари (на материале «Главы о времени», карики 1–15). *История философии*. 2000. № 7. С. 6–38. [Denisov Y.N. The Concept of Time in the Philosophy of Bhartrihari (Based on the “Chapter on Time”, Karikas 1–15). *History of Philosophy*. M., 2000. No. 7. Pp. 6–38 (in Russian)].

Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира. Кант И. *Сочинения в шести томах*. М.: Мысль, 1964. Т. 2. С. 381–426 [Kant I. Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World. *Kant I. Works. In Six Volumes*. Moscow: Mysl, 1964. Vol. 2. Pp. 381–426 (in Russian)].

Лысенко В.Г. Время. *Новая философская энциклопедия*. М.: Мысль, 2010. Время. <https://iphlib.ru/library/collection/antology/document/HASHe92b36f262cbff78a00874> [Lysenko V.G. Time. *New Philosophical Encyclopedia* (in Russian)] (accessed: 21.02.2022).

Лысенко В.Г. Кала. *Индийская философия: Энциклопедия*. Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. литература; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 424–429 [Lysenko V.G. Kala. *Indian Philosophy: An Encyclopedia*. Ed. M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura; Akademicheskyy projekt; Gaudeamus, 2009. Pp. 424–429 (in Russian)].

Лысенко В.Г. Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика. *Рационалистическая традиция и современность. Индия*. М., 1988. С. 75–102 [Lysenko V.G. Philosophy of Space and Time in India: The Vaisheshika School. *Rationalist Tradition and Modernity. India*. Moscow, 1988. Pp. 75–102 (in Russian)].

Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М.: РУДН, 2007 [Pskhu R.V. *Rāmānuja's “Vedārthasamgraha” and the Formation of Viśiṣṭādvaita-vedānta*. Moscow: RUDN, 2007 (in Russian)].

Парибок А.В., Псху Р.В. Мистическое переживание вечности как предел переживания времени. *Идеи и идеалы*. 2020. Т. 12. № 4. Ч. 1. С. 59–76 [Paribok A.V., Pskhu R.V. Mystical Experience of Eternity as the Limit of the Experience of Time. *Ideas and Ideals*. 2020. Vol. 12. No. 4. Part 1. Pp. 59–76 (in Russian)].

Петрова М.И. Представления о времени и действии в древнеиндийском эпосе (на материале «Шантипарвы» и «Анушасанапарвы»). *История философии*. 2004. № 11. С. 134–146 [Petrova M.I. Perceptions of Time and Action in the Ancient Indian Epic (Based on “Shantiparva” and “Anushasanaparva”). *History of Philosophy*. 2004. No. 11. Pp. 134–146 (in Russian)].

Хайдеггер М. *Время и Бытие: Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993 [Heidegger M. *Time and Being: Articles and Speeches*. Moscow: Respublika, 1993 (in Russian)].

Щербатской Ф.И. *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть II. Источники и пределы познания*. СПб.: Аста-пресс, 1995 [Shcherbatskoy F.I. *Theory of Knowledge and Logic in the Teachings of Later Buddhists. Part II. Sources and Limits of Knowledge*. Saint Petersburg: Asta-Press, 1995 (in Russian)].

- Balsev A.N. *A Study of Time in Indian Philosophy*. Wiesbaden, 1983.
- Bedekar V.M. The Doctrines of Svabhāva and Kāla in the Mahābhārata and other old Sanskrit works. *Journal of the University of Poona, Humanities*, 1961. No. 13. Pp. 17–38.
- Buddhism and Jainism*. Ed. K.T.S. Sarao, J. D. Long. Dordrecht (The Netherlands): Springer, 2017.
- Monier-Williams M.A *Sanskrit-English Dictionary*. Etymologically and Philologically Arranged. Delhi; Varanasi; Patna; Madras: Motilal Banarsidass, 1899.
- Panikkar R. *Time and History in the Tradition of India: Kāla and Karma. Cultures and Time*. Paris, 1976. Pp. 63–78.
- Patañjali. *Mahābhāṣya*.: व्याकरणमहाभाष्य खण्ड 25 - विकिपुस्तकानि (wikibooks.org)](accessed: 20.02.2022).
- Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XX. Viśiṣṭādvaita vedānta. Ed. by S.H. Phillips, K.H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 2017.
- Rāmānuja. *Śrībhāṣya*. Madras, 1967. Vol. II.
- Rāmānuja. *Śrībhāṣya*. Transl. By G. Thibaut. Sacred Books of the East. Ed. by M. Muller. Vol. XLVIII, 1904.
- Rāmānuja. *Vedārthasamgraha* [Ramanuja: Vedarthasamgraha. http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/vedanta/ramvaspu.htm (accessed: 21.02.2022)].
- Schmücker M. Rāmānuja on Time. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research, Vol. 233. Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities* (ICCESSH 2018). Pp. 49–53.
- Vassilkov Y.V. Kālavāda (the Doctrine of Cyclical Time). *Mahābhārata and the concept of Heroic Didactics. Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships. Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Puranas*. Ed. by M. Brockington and P. Schreiner. Zagreb, 1999.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

ПСХУ Рузана Владимировна – д. филос. н., г.н.с. Центра исследования философии и культуры Индии «Пуршоттама», проф. каф. истории философии, РУДН, Москва, Россия.

Ruzana V. PSKHU, DSc (Philosophy), Head of the Purushottama Center for the Study of Philosophy and Culture of India, Professor, Department of the History of Philosophy, RUDN, Moscow, Russia.

РОМАН Лилия Геннадьевна – аспирант, стажер-исследователь Центра исследования философии и культуры Индии «Пуршоттама», РУДН, Москва, Россия.

Liliya G. ROMAN, postgraduate student (Philosophy), Research Assistant of the Purushottama Center for the Study of Philosophy and Culture of India, RUDN, Moscow, Russia.